

*Karlheinz Ruhstorfer*

## Humane Relevanz. Zur bleibenden Bedeutung der klassischen Trinitätslehre (Thomas von Aquin) angesichts einer aktuellen Kontroverse

*[endgültige Fassung des im Jahrbuch für Religionsphilosophie 3 (2004) 45-57  
veröffentlichten Aufsatzes]*

Ausgehend sowohl von der gegenwärtigen Frage nach dem Menschen als auch von einer aktuellen Debatte wird die humane Relevanz der Trinitätslehre in den Blick genommen. Um einen Maßstab für die Beurteilung der zeitgenössischen Sachlage zu gewinnen, wird mit der nötigen Verhaltenheit auf die klassische Trinitätslehre am Beispiel des Thomas von Aquin zurückgegriffen. Dabei werden Ort und Aufbau der Trinitätslehre in der „Summa theologiae“ herausgearbeitet, die Bedeutung der Geschichte Jesu untersucht und der Personbegriff dargestellt, um schließlich Ertrag und Grenze des thomasischen Gedankens zu bestimmen.

Starting with the current quest for the human and with an actual anthropological debate the relevance of the doctrine of the trinity is explored. The paper cautiously turns to the classical doctrine of the Trinity as it for example appears in Thomas Aquinas in order to develop criteria with which the contemporary discussion may be judged. The position and structure of the trinitarian doctrine in the Summa theologiae is expounded, the significance of the (hi)story of Jesus examined and the concept of person is presented. The aim is to determine the yield and limitation of Thomas' thought.

### *I. Eine aktuelle Kontroverse*

Besonders mit Blick auf die Tele-Medien-Welt hat sich in den letzten Jahrzehnten eine „latent fortschreitende ‚plappernde Trivialisierung‘ aller Lebenswelten“ eingestellt, die jeder Rede ihre Ernsthaftigkeit und Behaftbarkeit nehme – so Jürgen Habermas.<sup>1</sup> Das Humanum scheint darin zu bestehen, für alles offen zu sein und alles offen zu legen, bis hin zur Würdelosigkeit. Auch die neueren Lebenswissenschaften und Biotechnologien greifen die menschliche Würde an, wenn sie die menschliche Person, mit all ihren Lebensvollzügen restlos auf neuronale Vorgänge reduzieren. Christlichem Glauben kann diese Situation nicht gleichgültig sein. Er muss sich in das Zeitgeschehen

---

<sup>1</sup> Zit. nach Magnus Striet: *Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion*, in: *Herderkorrespondenz* 56 (4/2002) 202-207, 207.

einmischen. Gerade die Erinnerung an den dreieinen Gott der christlichen Tradition kann einen maßgeblichen Beitrag dazu leisten, das Menschliche des Menschen neu zu bestimmen, ist doch der Mensch von Alters her stets als Abbild Gottes verstanden worden. Doch wie genau ist im Kontext heutigen Denkens vom dreifaltigen Gott zu sprechen? Und wie wäre von hier aus die Würde der menschlichen Person neu zu gewinnen?

Bezüglich dieser Fragen gibt es eine innertheologische Kontroverse, die im letzten Jahr durch einen Aufsatz von Magnus Striet ausgelöst wurde. Unter dem Titel „Spekulative Verfremdung?“<sup>2</sup> fragt Striet nach der „humane[n] Relevanz“ des Trinitätsglaubens, aber auch nach der „Denkform“, die dem trinitarischen Glauben in seiner humanen Relevanz entspreche (202). Die „humane Relevanz“ liege darin, sowohl Gott als auch den Menschen als „Person“ und damit als Wesen der Freiheit zu begreifen (vgl. 207). Die angemessene „Denkform“ könne in der neuzeitlichen Metaphysik der Freiheit gefunden werden. Nur die Kategorien der Freiheit ermöglichen es, denjenigen Gott zu denken, der in der „Geschichte Jesu“ offenbar geworden sei (206). Der geschichtsfähige Gott könne ausgehend von der Offenbarung „spekulativ“, und das heißt, durch reine Vernunft, „erschlossen werden“ (206). Hierbei zeige sich, dass „[n]ur ein seinerseits durch Freiheit bestimmter Gott [...] andere Freiheit gewähren, [...] menschliche Freiheit als autonome wollen [kann]: *gratia supponit naturam*“ (206). Die „humane Relevanz“ der Trinitätslehre liegt nach Striet also darin, sowohl Gott als auch den Menschen als „Person“ und damit als Wesen der Freiheit zu begreifen (vgl. 207). Da und nur da, wo die Trinität als durch Freiheit bestimmte Interpersonalität gedacht werde, könne die Neigung zum Modalismus, die Striet sowohl Karl Rahners Rede von „drei distinkten Subsistenzweisen“ als auch den Positionen Karl Barths und Eberhard Jüngels ansieht, vermieden werden. (204)

Daraufhin kritisierte Herbert Vorgrimler mit Bezugnahme auf Karl Rahner<sup>3</sup> ein Denken auf das Schärfste, das die „humane Relevanz“ der Trinitätslehre unter „Verwendung des *neuzeitlichen*, vom Subjektivitätsdenken geprägten Personbegriffs für Gottes Dreieinigkeit“ in der Bestimmung der mensch-

---

<sup>2</sup> Magnus Striet: *Spekulative Verfremdung?*

<sup>3</sup> Schon früh hatte sich Karl Rahner gegen eine Identifikation des neuzeitlichen und des trinitarischen Personbegriffs gewendet. Seine Kritik der Rede von den göttlichen Personen als drei selbstbewussten Subjekten hatte in der katholischen Theologie und darüber hinaus reiche Wirkung entfaltet. Karl Rahner: „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“, in: *MySal* II, <sup>3</sup>1978, S. 317-401, bes. S. 385-393, ders.: Art. Trinität, in: *SM* VI, 1969, Sp. 1005-1021, bes. 1019ff. Dies hat vor kurzem noch einmal Helmut Hoping bekräftigt, siehe ders.: „Göttliche und menschliche Personen. Die Diskussion um den Menschen als Herausforderung für die Dogmatik“, in: *ThGl* 41 (1998), S. 162-174, 167.

lichen Person durch autonome Freiheit sieht.<sup>4</sup> Die vorschnelle Identifikation von Person und Hypostase führe geradewegs in den Tritheismus und mithin zum Verlust des grundlegenden Glaubens an den *einen* Gott.<sup>5</sup> Ebenso entschieden wendet sich Vorgrimler gegen eine entsprechende „Denkform“, welche die innertrinitarischen Verhältnisse nach Art neuzeitlicher Metaphysik in Kategorien der Denk-Notwendigkeit analysiert. „Hier handelt es sich um einen evidenten Rückfall in die Anmaßung einer spekulativen Theologie, die von menschlichen Kategorien und Selbstbehauptungen aus Gott vorschreibt, wie Gott zu sein habe“.<sup>6</sup> Darüber hinaus lehnt Vorgrimler die Auffassung ab, dass die Erkenntnis des dreieinigen Gottes ausschließlich an der Geschichte der Person Jesu festgemacht werden könne.<sup>7</sup> Mit welcher Denkart nähert sich nun aber Vorgrimler seinerseits der Frage der Trinität? Vorgrimler fordert ein Denken, das nicht von einer „Spekulation“ der reinen Vernunft ausgeht, sondern von einer vorvernünftigen „Erfahrung“.<sup>8</sup> Dabei aktualisiert er noch einmal die durch existentialistische „Denkform“ inspirierte Interpretation der Trinität, wie sie Karl Rahner etwa in seinen „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat *de trinitate*“ im Jahr 1960 vorgelegt hatte.<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup> Herbert Vorgrimler: „Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre“, in: StZ 127 (2002), S. 545-552. Auch Gisbert Greshake hat sich noch einmal in diese Diskussion eingeschaltet und gegen Vorgrimler Stellung bezogen, siehe Gisbert Greshake: „Streit um die Trinität. Ein Diskussionsbeitrag von Gisbert Greshake“, in: Herder Korrespondenz 56/10 (2002), S. 534-537.

<sup>5</sup> Herbert Vorgrimler: *Randständiges Dasein*, S. 547.

<sup>6</sup> Herbert Vorgrimler: *Randständiges Dasein*, S. 548.

<sup>7</sup> Herbert Vorgrimler: *Randständiges Dasein*, S. 546.

<sup>8</sup> Herbert Vorgrimler: *Randständiges Dasein*, S. 548.

<sup>9</sup> Karl Rahner: „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat *de trinitate*“, in: ders.: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln / Zürich / Köln 1960, S. 103-133, 128. Es war die große Leistung Karl Rahners, die neuscholastisch verknöcherte Theologie aufzubrechen und ein theologisches Denken wahrhaft auf der Höhe der eigenen Zeit zu entwerfen. Im Anhalt an und im Abstoß von Martin Heidegger versuchte Rahner auch katholische Theologie *in der weltlich gewordenen Welt* der nachmetaphysischen Moderne zu verankern. Vor jeder Metaphysik gilt es nach Heidegger das ursprüngliche weltliche „Dasein“ zu bedenken und „in der Welt“ geht es nun darum, die Erfahrung des Seins selbst zu machen. Die mit Heidegger gedachte Erfahrung des Seins selbst deutet Rahner als Erfahrung Gottes. Von „diesem existentiellsten Interesse des Heils her“ ist auch Rahners These von der Identität der immanenten und der ökonomischen Trinität zu deuten, welche Striet bestreitet. Ökonomische Trinität besagt im Kontext des modernen Denkens so viel wie „weltliche Trinität“, von jedem Menschen in seinem Dasein existentiell erfahrbare Trinität.

Während sich nun aber neuzeitlich-metaphysisch orientierte Theologen auf die ungebrochene Kraft der spekulativen Vernunft stützen, gehen die letztlich auf Martin Heidegger fußenden Existentialtheologen von der weltlichen Erfahrung des „Daseins“ aus. Wenn Vorgrimler seinen Gegner des „Neoidealismus“ (547) zeicht, so könnte man ihm durchaus eine „neoexistentialistische“ Denkform unterstellen. Eine neuzeitliche Freiheitsmetaphysik und ein nachmetaphysisch moderner Existentialismus stehen einander unveröhnt gegenüber. Trinitätstheologisch gerät der eine in den Verdacht des Tritheismus und der andere in die Nähe des Modalismus, so auch Rahner mit seiner Rede von drei „distinkten Subsistenzweisen“<sup>10</sup>. Wie ist hier zu entscheiden?

Vor jeder Aktualisierung der Trinitätslehre durch neueres Denken, sei es dasjenige der neuzeitlichen Metaphysik, sei es das der weltlich gewordenen Welt der Moderne, ist es unerlässlich, die klassische Ausprägung dessen, was aktualisiert werden soll, in den Blick zu nehmen. Sowohl in der Spätantike als auch im Hochmittelalter setzte die Theologie des dreifaltigen Gottes ihrerseits das Maß der Aktualität im Denken. Aurelius Augustinus und Thomas von Aquin – um nur zwei Namen zu nennen – waren einst „Trendsetter“ der trinitarischen Reflexion und des philosophischen Denkens überhaupt. Sie setzten Maßstäbe und gehören mithin zum Kanon abendländischer Denkgeschichte. Nicht dass nun gegen „Neoidealismus“ und „Neoexistentialismus“ noch einmal eine „Neo-Patristik“ oder „Neo-Scholastik“ in Anschlag gebracht werden sollte. Vielmehr gilt es, sich über die eigene geschichtliche Gegenwart vollkommen klar zu werden. Es kann hier nur behauptet werden, dass unser Ort des Denkens sowohl von der neuzeitlichen Metaphysik der Freiheit als auch von der Welt klassischer Moderne zu unterscheiden ist. Eine aktuelle Theologie der Trinität müsste sich in jedem Fall den Herausforderungen des neueren Denkens nach dem *linguistic turn* und besonders der so genannten Postmoderne stellen. Doch ist ebenso klar, dass eine unmittelbare und rückhaltlose Zuwendung zum neuesten Denken labyrinthische Konsequenzen hätte, nicht zuletzt, weil die Trinitätslehre in den neuesten Denkformen keinerlei Relevanz besitzt. Wenn nun im Folgenden die klassische Trinitätslehre des Thomas von Aquin in den Blick rückt, so dient sein Denken als ein Maßstab, unter den eine heutige Trinitätslehre keinesfalls zurückfallen darf. Dass gerade Thomas diese Kraft eignet, ist nicht zuletzt der unverzichtbaren Bedeutung abzulesen, die er für die Trinitätstheologen Karl Rahners, Walter Kaspers oder Wolfhart Pannenberg hat.

---

<sup>10</sup> Karl Rahner: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, S. 392. Magnus Striet: Spekulative Verfremdung, S. 202 sieht bei Rahner modalistische Tendenzen.

## II. Thomas von Aquin als Beispiel klassischer Trinitätstheologie

### 1. Ort und Aufbau der Trinitätslehre in der „Summa theologiae“

#### a) Die „Summa“ im Ganzen

Die reifste Entfaltung der thomasischen Theologie und mithin auch der Trinitätslehre bietet die „Summa theologiae“, das Hauptwerk des Aquinaten. Bereits in deren Aufbau findet sich eine Spur der Trinität und ebenso ein Verweis auf deren „humane Relevanz“. Die „Summa“ ist in drei Teilen angelegt. Ihr erster Teil handelt von Gott (1,2-43), aber auch vom Hervorgang der Schöpfung aus Gott. In der Abhandlung über die Geschöpfe kommt dem Menschen eine besondere Bedeutung zu (1,75-102). Der zweite Teil stellt die Bewegung der vernünftigen Schöpfung zu Gott hin dar. Der abschließende dritte Teil handelt von „Christus, der als Mensch für uns der Weg ist, um zu Gott zu streben“ (1,2, prooem.). Inwiefern nun findet sich in diesem Aufbau abgesehen von der bloß numerischen Dreigliedrigkeit eine trinitarische Struktur? Das augustinische Ternar *memoria – intellectus – dilectio*, das hauptsächliche Abbild der göttlichen Trinität in der menschlichen *mens*, liegt den drei *partes* in veränderter Reihenfolge und Bedeutung als Bauprinzip zugrunde.<sup>11</sup> Die *prima pars* stellt eine spekulative Theologie dar. Rein theoretisch werden das *exemplar* Gott und die *imago* Mensch in ein spiegelbildliches Verhältnis gesetzt, wobei der Mensch nur als ein schwaches, unvollkommenes Abbild Gottes gedacht wird, doch auch noch als solches ist er das vornehmste Geschöpf.<sup>12</sup> Der erste Teil entspricht dem *intellectus*. Die *secunda pars* bildet die Moraltheologie des Thomas und mithin den eigentlich praktischen Teil der Summa. Das Prinzip des Handelns ist aber einerseits die Liebe des Menschen als theologische Tugend, andererseits die Liebe Gottes zum Menschen, die sich ihm als Gnade nahe bringt. Damit wird die *secunda pars* von der *dilectio* bestimmt. Die *memoria*, unter deren Vorzeichen die *tertia pars* steht, ist als das Gedächtnis der Geschichte Jesu zu verstehen. Auf der Erinnerung an den menschengewordenen Gottessohn basieren im weiteren die Sakramentenlehre und die Eschatologie, denn in den Sakramenten bleibt Christus gegenwärtig und wirkt das eschatologische Heil durch die Verwandlung des Menschen.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Siehe dazu Wilhelm Metz: Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens, Hamburg 1998, S. 95f.

<sup>12</sup> Zur Gottebenbildlichkeit siehe Klaus Krämer: Imago trinitatis. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin (Freiburger theologische Studien, Bd. 164) Freiburg 2000 und Giorgio Maria Carbone: „L’image trinitaire de Dieu dans l’homme travers les oeuvres de saint Thomas d’Aquin“, in: Nova et vetera 76 (2001), S. 13-26.

<sup>13</sup> Damit tritt nach Metz auch das aristotelische Ternar: *theoria, praxis* und *poiesis* als

Bezüglich der „humanen Relevanz“ zeigt der Bau der Summa nun Folgendes: Die *prima pars* bringt die beiden *relata* trinitarischer Gott und Mensch in das Verhältnis von Urbild und Abbild. Der zweite Teil entfaltet die *relatio* selbst. Bereits in dessen Prolog bestimmt Thomas den Menschen noch einmal als Abbild Gottes, das durch Intellekt, freien Willen und Macht über sich selbst und seine Handlungen ausgezeichnet ist. Der verantwortliche Mensch soll seinem Urbild so weit wie möglich gleichkommen. Die Identität von *exemplar* und *imago* – das Thema der *tertia pars* – ist einzig und allein im menschgewordenen Sohn Gottes gegeben. Ausschließlich diese Identität ermöglicht uns, das Ziel in der eschatologischen Vollendung auch tatsächlich zu erreichen.<sup>14</sup>

b) Die *prima pars*

α) Der Traktat *de deo uno*

Der erste Teil der „Summa theologiae“ handelt, wie bereits gesagt, theoretisch von Gott und seiner Schöpfung. Die eigentlichen Herzstücke sind dabei einerseits die Trinitätslehre und andererseits die Lehre vom Menschen. Die eigentliche Gotteslehre beginnt mit den Ausführungen bezüglich der göttlichen *essentia*. Als erstes muss auf der *via causativa* festgestellt werden, ob Gott überhaupt existiert. Sodann können Gott gemäß der *via negativa* endliche und vielheitliche Attribute abgesprochen wurden, um schließlich auf der *via eminentiae* zu positiven Aussagen zu kommen. Thomas geht dabei von auch uns bekannten Vollkommenheiten, wie den Tätigkeiten Wissen, Wille und Macht aus, und spricht diese *per analogiam* in gesteigertem Maße auch Gott zu. Gott ist wissend, wollend und mächtig, ja er ist sein Wissen, sein Wille, seine Macht. Während die Macht nun eine Tätigkeit ist, die sich auf Äußeres richtet, auf Dinge außerhalb des tätigen Subjekts, bleiben das Wissen und der Wille innerhalb des Wissenden und Wollenden; deshalb werden diese beiden Tätigkeiten *intellectus* und *voluntas* im Folgenden zum Ausgangspunkt für die Trinitätslehre.

β) Der Traktat *de deo trino*

Wenn nun Thomas den Traktat über die göttliche Dreifaltigkeit organisch aus der vorausgehenden Abhandlung über den einen Gott hervorgehen lässt, so bedeutet dies keine Deduktion, keine logisch zwingende Ableitung.<sup>15</sup> Die

---

Bauprinzip der Summa hervor, siehe ders.: Die Architektonik der Summa Theologiae, S. 89-96.

<sup>14</sup> Wilhelm Metz: Die Architektonik der Summa Theologiae, S. 33.

<sup>15</sup> Zur Trinitätslehre des Thomas von Aquin im Ganzen siehe Hans Christian Schmidbauer: Personarum trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin, (Münchener theologische Studien 2, Systematische Abteilung ; Bd. 52) St.

Lehre von der Trinität ist vielmehr ein Geheimnis *stricte dictu*.<sup>16</sup> Unser Wissen um sie beruht ausschließlich auf der Offenbarung in Jesus Christus bzw. in der Heiligen Schrift als ganzer. Ist die Dreifaltigkeit einmal *vorgegeben*, kann aber die Vernunft dieser Offenbarung *nachdenken*, wobei die Trinität nicht begriffen, wohl aber intelligibel gemacht werden kann.<sup>17</sup> Die Argumentation beruht dabei nicht auf der Notwendigkeit der Argumente, wohl aber auf der Konvenienz, d.h. auf der Angemessenheit derselben. Es ist angemessen, in Gott drei Personen anzunehmen, nicht aber notwendig, und es ist angemessen, dass die zweite göttliche Person Mensch wurde (vgl. 1,43 u. 3,1-4), wiewohl prinzipiell auch der Vater oder der Heilige Geist hätten inkarniert werden können.

Der Traktat *de trinitate* gliedert sich nun wieder in drei Teile. Zunächst handelt Thomas über den Ursprung (*origo*) bzw. den Hervorgang (*processio*) der drei Personen (q.27), sodann von den Ursprungsrelationen (*relationes originis*; q.28) und schließlich von den göttlichen Personen selbst. Nach dem Ursprung der Personen treten ihre Beziehungen und zuletzt die Bezogenen selbst in den Blick. Der Traktat endet mit Überlegungen zur „Sendung der göttlichen Personen“ (q.43). Hier wird gewissermaßen bereits vor der Erschaffung der Welt, die erst in der folgenden *quaestio* behandelt wird (q. 44), die Trinität auf die Welt und gemeint ist damit: auf die Welt des Menschen bezogen.<sup>18</sup> Zu den Menschen gesandt werden der Sohn und der Heilige Geist – sichtbar, sinnlich vernehmbar der Sohn und unsichtbar, geistig vernehmbar der Heilige Geist. Dem Vater selbst kommt es nicht zu, gesandt zu werden, ist doch von einer Sendung des Vaters in der Hl. Schrift nirgends die Rede (1,43,4). Generell führt die Sendung der göttlichen Personen zur Heiligung des Menschen. Die den Menschen gerechtmachende Heiligung geschieht durch die *gratia gratum faciens*. Diese wiederum besagt nichts anderes als die Einwohnung des dreifaltigen Gottes selbst kraft seines „Wesens, seiner Macht und seiner Gegenwart“ (1,43,3 co.). „[...] durch die heiligende Gnade wohnt die ganze Trinität dem Geist (*mens*) ein, gemäß dem Schriftwort Joh 14,23: ‚Zu ihm werden wir kommen und bei ihm Wohnung nehmen.‘“ Die Trinitätslehre endet also mit einer ersten Verdeutlichung ihrer „humanen Relevanz“.

---

Ottilien 1995.

<sup>16</sup> Siehe Maria Enirque Sacchi: „Santo Tomas de Aquino y el conocimiento humano del Misterio de la Santissima Trinidad“, in: Antonio Piolanti: San Tommaso teologo, Vatikanstadt 1995, S. 191-199.

<sup>17</sup> Wilhelm Metz: Die Architektonik der Summa Theologiae, S. 13ff. u. 211ff.

<sup>18</sup> Zum Verhältnis von Trinitätslehre und Schöpfung bei Thomas siehe Gilles Emery: La trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure, (Bibliothèque thomiste 47) Paris 1995.

Die Sendung der göttlichen Personen besagt nichts anderes als die *Selbstmitteilung* Gottes.

Die Beziehung der Trinität zum Menschen wird dann wieder im Zusammenhang der Lehre vom ursprünglichen Zustand des Menschen *ante peccatum* aufgenommen, wo Thomas vom Zweck und Ziel der Erschaffung des Menschen spricht (q.93). Der Mensch wurde geschaffen, weil der dreifaltige Gott in ihm Wohnung nehmen wollte. Und er wurde geschaffen als vernünftiges, freies und dadurch auch verantwortliches Abbild Gottes.

## 2. Die Geschichte Jesu Christi

Die geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus, erfasst im Heiligen Geist, ist der Grund und Inhalt unseres Glaubens an die Dreifaltigkeit. Dies zeigt sich nicht nur im Aufbau der „Summa“ im Ganzen sowie in der Bestimmung der thomasischen Wissenschaft als Offenbarungstheologie.<sup>19</sup> Auch die Mikrostruktur der „Summa“ verweist darauf, dass das menschliche Denken über die Mitte der Offenbarung mit dem Wissen Gottes und der Seligen zusammengeschlossen wird (1,1,2 co.).<sup>20</sup> Die so genannten „Artikel“ bilden die kleinste organische Einheit in der „Summa“. Die Argumentation in den Artikeln stützt sich fast immer auf ein Autoritätenzitat (*sed contra* genannt). Meistens handelt es sich dabei um ein Wort aus der Heiligen Schrift, oft auch aus der theologisch-philosophischen Tradition. Obwohl Thomas in der Trinitätslehre rational argumentiert, und obwohl sie sich, wie gesagt, organisch aus dem Traktat über das eine Wesen Gottes ergibt, gründet das Wissen um die Trinität nicht in der Vernunft, sondern in der Autorität, die Thomas im jeweiligen *sed contra* zur Sprache bringt. Vor allem Worte aus dem Johannesevangelium sind der geoffenbarte Grund für die Entfaltung der Trinitätslehre: „*Ego ex Deo processi*“ (Joh 8,24; 1,27,1, s.c.). Dieses Zitat bringt die erste Frage des Trinitätstraktats: „Ob es in Gott Hervorgänge (*processiones*) gibt“ (q.27,1), zur Entscheidung. Die ganze Trinitätslehre hängt an der Rede von Vater und Sohn im Neuen Testament. Die Selbstunterscheidung Gottes trägt und legitimiert die spekulative Durchdringung des trinitarischen Geheimnisses.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Siehe dazu Christoph Berchtold: *Manifestatio veritatis. Zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin, (Dogma und Geschichte 1)*, Münster / Hamburg / London 2000.

<sup>20</sup> Siehe dazu Wilhelm Metz: *Die Architektonik der Summa Theologiae*, S. 109-117.

<sup>21</sup> Dies ist gegen Wolfhart Pannenberg festzuhalten, der die spekulative Begründung der Trinitätslehre in der Unterscheidung der Ursprungsrelationen gegen dem Neuen Testament abzulesende wechselseitige Selbstunterscheidung ausspielt. Siehe Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, S. 321 Anm. 124 und S.

Auch das Alte Testament kann als Autorität herangezogen werden, doch wird es, wie im Falle des Psalms 2,7 (*hodie genui te*, 1,27,2 sc.) im Licht der Offenbarung in Christus gelesen. Die Offenbarung des Neuen Testaments hat nicht nur eine Vorgeschichte, sondern auch eine Nachgeschichte. Der Gedanke der Tradition der geoffenbarten Wahrheit spielt eine zentrale Rolle. Schon im Beginn der Summa bezeichnet es Thomas als die Aufgabe seiner Wissenschaft: „*cognitionem dei tradere*“ (1,2, prolog. vgl. 1 prooem.), und das heißt, das Wissen um Gott in der je eigenen geschichtlichen Gegenwart denkbar zu machen.

### 3. Der Begriff der Person

Die Analyse des thomasischen Personbegriffs ist von besonderem Interesse, zumal die im gegenwärtigen theologischen Diskurs umstrittene Frage, ob der neuzeitliche Personbegriff auf die innertrinitarischen Verhältnisse anzuwenden ist, durch diese Analyse einer Antwort nähergebracht werden kann. Thomas geht bei seiner Darstellung von der Definition des Boethius aus:<sup>22</sup> *persona est rationalis naturae individua substantia* (29,1,obi.1). Zug um Zug erklärt er diesen Satz. Generell sind Substanzen Träger von Eigenschaften. So gehört das Akzidens Vernünftigkeit zum Wesen des Menschen. Insofern sich dieses Wesen aber in einem *einzelnen* Menschen verwirklicht, muss im Unterschied zur allgemeinen Substanz „Menschheit“ das individuelle Wesen „Mensch“ unterschieden werden. Die *individua substantia* heißt im Allgemeinen erste Substanz oder Hypostase. Bei vernünftigen Wesen wird nun das Besondere und Individuelle in vollkommenerer Weise vorgefunden als bei unvernünftigen Substanzen, denn sie besitzen die Herrschaft über ihre eigenes Handeln (*dominium sui actus*). Vernunftwesen „handeln durch sich selbst“ und werden nicht ausschließlich „behandelt“ oder „gehandelt“ (*aguntur*; 29,1,co.). Deshalb wird die erste Substanz oder Hypostase bei ihnen „Person“ genannt. „Person bezeichnet das Vollkommenste in der ganzen Natur“ (29,3,co.). Es handelt sich bei diesem Begriff um eine „*dignitas*“ (3,ad 2). Diese Würde des Personseins ist nun der Grund dafür, dass der Begriff „Person“ auch auf Gott übertragen werden kann, obwohl dieses Wort in der Heiligen Schrift selbst nicht vorkommt. Thomas plädiert hier für einen kreativen und den Bedürfnissen der Zeit angemessenen Umgang mit dem biblischen Wort!

Bezüglich der Übertragung des Personbegriffs auf Gott ist nun aber zu beachten, inwiefern drei göttliche Personen nicht drei Götter sind, obgleich ja drei menschliche Personen offenkundig drei Menschen sind. Der erste Schritt

---

335-347.

<sup>22</sup> Boethius: *De duabus naturis*, cap. 3, (PL 64,1343).

zu einer Lösung besteht im Aufweis des unterschiedlichen Individuationsprinzips. Während der Mensch durch die Materie, seinen Leib, „dieses Fleisch, diese Knochen“, aber auch „diese Seele“, individuiert wird, geht eine göttliche Person aus der Beziehung hervor, die sie ist. Gott Vater ist Person, weil er auf den Sohn bezogen ist. Gott Sohn ist Person, weil er auf den Vater bezogen ist. Bei den Geschöpfen ist die *relatio* ein *accidens*, in Gott allerdings sind alle Eigenschaften identisch mit seinem Wesen. Gott ist wesentlich Beziehung. Die Beziehung subsistiert in der ersten Substanz, sie ist *relatio subsistens* und als erste Substanz eines vernünftigen Wesens *persona*.<sup>23</sup>

Auch sind in Gott die erste und zweite Substanz ebenfalls sachlich identisch. Der Sohn ist ganz Gott, wie auch der Heilige Geist ganz Gott ist. So besteht zwischen göttlicher Person und göttlichem Wesen lediglich ein virtueller, d.h. ein bloß gedachter Unterschied. Doch muss dieser Unterschied als gedachter tatsächlich gemacht werden, eben weil die drei Personen selbst wirklich voneinander zu unterscheiden sind. Warum? Erstens, weil die Geschichte Jesu die Unterscheidung von Vater und Sohn mit sich bringt und zweitens, weil eine Selbstunterscheidung Gottes analog zur inneren Struktur eines menschlichen Geistes gedacht werden kann. Zwischen Denken und Gedachtem, Liebe und Geliebten besteht auch im Geist des Menschen ein realer Unterschied und zwar ein Unterschied im selben. Wie der menschliche Geist (*mens*) bei sich ist, so ist auch Gott bei sich.

Jede menschliche Person ist nun ein Abbild dieses einen und dreifaltigen Gottes (93,3). Das besagt nach Thomas, dass zumindest potentiell jeder Mensch zur Einsicht und Verstand, zu Liebe und zu Freiheit fähig ist. *In dieser Gottebenbildlichkeit als Person besteht die Würde des Menschen*. Doch betont der Aquinat eigens, dass „die größte Differenz“ besteht zwischen dem Urbild und dem Abbild (93,5,ad 3). Einzig durch Christus wird diese Differenz überbrückt. Und gerade dadurch wird die Würde des Menschen noch gesteigert, will doch der trinitarische Gott selbst in uns wohnt. Im Heiligen Geist teilt sich Gott selbst dem Menschen mit: „Zu ihm werden wir kommen und bei ihm Wohnung nehmen.“

---

<sup>23</sup> Vgl. zum Ganzen Francisco Canals Vidal: „Persona y relacion“, in: Abelardo Lobato/ Daniel Ols: Sanctus Thomas de Aquino doctor hodiernae humanitatis, Vatikanstadt 1995, S. 447-456 und Eudaldo Forment: „Misterio trinitario y metafísica de la persona“, in: Antonio Piolanti: San Tommaso teologo, Vatikanstadt 1995, S. 200-214.

*III. Ertrag und Grenze des thomasischen Gedankens*

Die eingangs geschilderte Kontroverse zwischen zwei grundverschiedenen Denkart kann auch durch eine Besinnung auf die klassische Theologie nicht aufgelöst werden, denn der Widerstreit zwischen einer „neoidealistischen“ und einer „neoexistentialistischen“ Denkart bleibt solange bestehen, wie der Ausgangspunkt des jeweiligen Denkens erhalten bleibt. Doch ist meines Erachtens weder der eine Standpunkt, der mit einer Erfahrung in der Welt einsetzt, noch ein Standpunkt, der mit dem spekulativen Begriff der absoluten Freiheit beginnt, in unserer Gegenwart zu halten. Ebenso wenig, ja, vielleicht noch viel weniger wäre ein neuscholastischer Ansatz mit der Spekulation auf das Wesen des geoffenbarten Gottes angebracht. Die Denkart der Postmoderne verhindert eine unmittelbare Zuwendung zum Erfahrungsdenken der Moderne, zum neuzeitlich spekulativen Wissen und ebenso zur klassischen Theologie der Trinität. Für „Das postmoderne Wissen“ (Lyotard) haben die großen Erzählungen von Freiheit, Jesus Christus, aber auch von innerweltlicher Erlösung ihre Glaubwürdigkeit verloren. Der postmoderne Mensch begreift sich weniger als weltliches Dasein wie in der Moderne, weniger als *animal rationale* wie in jeder Epoche der Metaphysik, denn als Sprachwesen. Er wohnt primär in einer aus Differenzen und Pluralität gekennzeichneten Welt von Zeichen, Symbolen, Informationen in einer „neuen Unübersichtlichkeit“ (Habermas). Dennoch ist ein Ende der Postmoderne abzusehen. Dies kann hier nur behauptet werden.<sup>24</sup> Es gilt, ein Diesseits der Postmoderne, wie es sich langsam abzuzeichnen beginnt, zu erschließen. Auch die nach-postmoderne „Denkform“ bleibt von der primären Sprachlichkeit des Denkens, einem prinzipiellen Unterscheiden und der Präferenz der Pluralität aus. Doch während postmodernes Denken durch eine *endlose* Pluralität und eine *unbestimmte* Sprache gekennzeichnet ist, zeichnet sich nach-postmodernes Denken durch eine *begrenzte* Vielheit und eine *bestimmte* Sprache aus. Soll damit die unendliche Vielfalt von Individualitäten negiert werden? Keineswegs. Die Rede von begrenzter Vielheit und bestimmter Sprache ist bezogen auf die Frage, was tunlich ist, was sich ziemt. Es gibt *eine* Bestimmung des Menschen, die sich in unendlicher Vielfalt realisiert.

Bei der Erschließung einer solchen Dimension des menschlichen Denkens und Wohnens kommt der Theologie eine ausgezeichnete Aufgabe zu. Ohne Zweifel ist es ihre ureigene Aufgabe, die Erinnerung an den trinitarischen Gott wach zu halten, und mehr noch, die Theologie muss die Gegenwart des

---

<sup>24</sup> Ausführlicher dazu auch K. Ruhstorfer: *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2004; *Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51 (2004).

trinitarischen Gottes in seinem Wort vernehmbar machen. Dabei leistet die klassische Trinitätslehre der Patristik und des Hochmittelalters einen unverzichtbaren Beitrag. Sie hilft, die Vernünftigkeit der christlichen Offenbarung zu erarbeiten und so deren Bestimmungskraft zu erschließen. Durch das Hören auf das bestimmende Wort Gottes wird es möglich, von der *unbestimmten* Sprache zu einer *bestimmten* Sprache zu finden, in welcher das Sprachwesen Mensch einen angemessenen Aufenthalt findet.

Wie zu Beginn bereits angedeutet, ist es im Zuge der jüngsten Entwicklungen des Denkens, der Kultur und der Gesellschaft zunehmend schwierig geworden, den Menschen als Person, und das heißt, als ein vernünftiges, freies, für sein Tun und Lassen verantwortliches Wesen zu denken. Durch Erinnerung *sowohl* an die neuzeitliche Metaphysik der Freiheit *als auch* an die mittelalterliche Theologie der Offenbarung kann der Mensch lernen, sich noch einmal in seiner Würde zu begreifen. Doch in je eigener Weise! Beide Denkarten können nur mehr mittelbare Gegenwart beanspruchen. Doch gilt es gerade heute, das in ihnen Gedachte neu zu erschließen. Von der klassischen Trinitätslehre sind es vor allem folgende Punkte, die eine bleibende Bedeutung haben dürften: Der trinitarische Gott ist das Geheimnis schlechthin. Schon deshalb ist die Rede von Denknöwendigkeiten auch in einer heutigen Trinitätslehre wohl zu meiden. Der Mensch darf sich gerade in seiner Freiheit und seiner Vernünftigkeit als *imago trinitatis* begreifen, das dennoch durch den absoluten Unterschied von seinem Urbild getrennt ist. Dies betrifft sowohl die natürliche Vernunft als auch die Freiheit des Willens. Die menschliche Freiheit gegenüber Gott muss sich als eine gegebene und mithin von der Gnade eröffnete, getragene und vollendete begreifen. Durch die Vermittlung in Jesus Christus kommen sich Urbild und Abbild unendlich nahe. Christus ist so die Bestimmung des Menschen. Beachtet man nun einerseits diesen Ertrag klassischer Trinitätslehre und wendet man sich vorurteilsfrei etwa der Religionslehre Kants oder der Gotteslehre Hegels zu, so entdeckt man sowohl epochale Unterschiede als auch eine tiefere gemeinsame Bezogenheit auf die Offenbarung des dreifaltigen Gottes in Jesus Christus. Doch erst wenn man beide Seite mit Verhaltenheit betrachtet, stellt sich die fundamentale Aufgabe einer grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von neuzeitlicher Philosophie der Freiheit patristisch-scholastischer Metaphysik. Die katholische Theologie hat erst begonnen, den Ertrag neuzeitlichen sowie nachmetaphysisch modernen Denkens für sich zu erschließen.

Die entscheidende Grenze zur thomasischen Metaphysik und mithin zu jeder Metaphysik wurde durch die moderne Verabschiedung des metaphysischen Wesensbegriffs gezogen. Schon der weltliche Mensch der Moderne, der sich gerade nicht mehr als *animal rationale* begreifen konnte, kann nicht mehr mit der Bestimmung der göttlichen *essentia* einsetzen. Dies zeigt sich etwa darin, dass Theologen wie Karl Barth oder Karl Rahner in je eigener Weise

ihre Gotteslehre unmittelbar mit dem dreifaltigen Gott und nicht mehr, wie in der scholastischen Tradition mit dem Wesen des einen Gottes beginnen lassen.<sup>25</sup> Der heutige Mensch aber kann auch nicht mehr – gemäß moderner Denkart – mit einer eindeutigen Erfahrung der Welt einsetzen. Die pluralen postmodernen Sprachwelten verunmöglichen dies. Doch stellt die Rede von der Trinität gerade die Möglichkeit zur Verfügung, mit einer begrenzten Pluralität den Anfang im Denken zu machen. Für uns, nach der Postmoderne, geht der Gedanke der Pluralität demjenigen der Einheit voraus; er ist leichter zu fassen. Das Denken der *begrenzten* Vielheit, das Denken der Trinität, ist der erste und entscheidende Schritt von der *unbestimmten, unbegrenzten* Pluralität zum Gedanken der absoluten Einheit Gottes. So müsste eine zeitgemäße Trinitätslehre in der Tat mit einer Abhandlung über den dreifaltigen Gott einsetzen. Dieser Anfang des Denkens aber ist mit keiner metaphysischen Spekulation zu machen, sondern mit dem Erschließen der Vernünftigkeit des Wortes Gottes selbst. Die Geschichte des metaphysischen Denkens bleibt für uns dabei – wie gesagt – unverzichtbare Weisung. Sie führt zur Geschichte Jesu selbst, und sie lässt uns deren Sprachlichkeit noch einmal und neu als *logisch* erkennen. „Am Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos. Dieser war im Anfang bei Gott“. Vor diesem einen, in sich differenzierten Anfang braucht auch ein Mensch, der durch den Pluralismus der Postmoderne hindurchgegangen ist, keine Furcht zu haben. Hat nicht das eine Wort Gottes selbst gesagt: „Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen“ (Joh 14,2). Gerade durch den Gedanken der Trinität wird es überhaupt denkbar, dass der Mensch bereits jetzt in Gott, in seinem Wort wohnt, wenn dieses Wort im Menschen ist: „Ich bin in meinem Vater, ihr seid in mir, und ich bin in euch“ (Joh 14,20). Und dass dieses Wort nicht einfach vergangen ist, sondern in jeder Zeit als gegenwärtig erinnert werden kann, dies ist uns ebenfalls zugesagt: „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (14,26).

---

<sup>25</sup> Karl Barth: Kirchliche Dogmatik I,1, Zollikon / Zürich 1952, S. 311-514; Karl Rahner: Bemerkungen, S. 110-115; dazu auch Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie I, S. 305-326.



